

« Ne rien céder aux illusions identitaires »



▪ En lisière de la recension de *{La Fabrique du Musulman}*, nous reproduisons l'entretien que son auteur, Nedjib Sidi Moussa, a récemment accordé au site « Ballast ».



Deux camps prennent la gauche en otage, estimez-vous : les « intégristes républicains » versus les « islamo-gauchistes ». À quelle troisième voie appelez-vous ?

J'estime plutôt que le mouvement ouvrier et révolutionnaire demeure, plus que jamais, pris en étau entre ses tendances opportunistes et sectaires. Ces vieilles impasses prennent à chaque époque des formes nouvelles, sans jamais offrir de réel point d'appui en faveur de l'émancipation des prolétaires de tous les pays. Parmi de nombreuses questions autrement plus sérieuses comme la guerre et l'exploitation, ma génération a été confrontée à la montée en puissance des récits dits « intégristes républicains » ou « islamo-gauchistes », présentés comme des exacts opposés mais qui ne sont, dans les faits, que les deux faces d'une même pièce menant à la confusion et la capitulation. Peut-on, par exemple, laisser dire que l'on défend la séparation des Églises et de l'État tout en soutenant l'installation des crèches de Noël dans les mairies ? Peut-on, au nom de la lutte antiraciste, s'allier avec des associations qui sont les émanations de formations intégristes ? Ce sont là des questions concrètes qui sont posées à des militants, collectifs ou organisations qui, en dépit de leur relative faiblesse numérique, possèdent une audience importante et peuvent donc influencer les débats dans un sens progressiste ou réactionnaire.

Évidemment, les polémiques successives sur le voile islamique, le débat sur l'identité nationale ou les attentats islamistes n'ont pas facilité la discussion dans le champ intellectuel – « l'affaire » Kamel Daoud en fut une illustration pathétique – ou dans les milieux militants où des clivages se sont durcis et des ruptures se sont opérées. Pourtant, je pense avec un certain optimisme que nous sommes entrés dans une phase de clarification et de décantation. L'avenir nous le dira avec plus de certitude. Pour ma part, je soutiens toute initiative, même limitée, qui soulignerait la nécessité de l'indépendance de la classe laborieuse et articulerait sur cet axe les luttes antiracistes et anticléricales. Et cela, sans rien céder aux illusions identitaires, aux modes théoriques ou à la tentation de vouloir constituer des « fronts larges » sans rivage à droite. Je ne pense pas qu'il existe de « troisième voie », dans la mesure où il s'agit plutôt de trouver une réelle alternative aux différentes manifestations de l'obscurantisme qui se déploie à l'échelle mondiale, notamment grâce aux nouvelles technologies. Au plan international, ma solidarité – qui n'est jamais inconditionnelle – va, entre autres, aux communistes irakiens qui résistent au sectarisme religieux, aux militants américains qui se démarquent de l'*identity politics* ou aux anarchistes vénézuéliens qui font face à un régime répressif. Les participants au congrès anti-autoritaire de Saint-Imier [de 1872] proclamaient que « la destruction de tout pouvoir politique est le premier devoir du prolétariat ». Dans cet esprit, je me méfie des alternatives qui mettraient au centre de leurs préoccupations la conquête du pouvoir au profit des « opprimés » – peu importe leur nationalité, religion, couleur, statut, etc. Dans *Offense à président*, Mezioud Ouldamer notait avec lucidité :

« On sait, maintenant que l'Algérie est indépendante, que les esclaves d'hier sont les maîtres d'aujourd'hui. On vérifie du même coup l'étrange dialectique qui pousse l'esclave à être encore plus cruel que le maître lorsqu'il prend sa place. » La question n'est donc pas de changer de maîtres mais de s'en débarrasser pour de bon ou alors, pour citer Daenerys Targaryen : il ne s'agit pas de stopper la roue mais de la briser.

Vous louez le courant révolutionnaire, évoquez votre formation marxiste, publiez chez un éditeur anarchiste et en appelez à *Socialisme ou Barbarie*, tout en ciblant, page après page, la gauche radicale. Le courant que vous portez a-t-il une existence palpable ?

La conclusion du livre mentionne trois revues révolutionnaires du vingtième siècle : *Internationale situationniste*, *Noir et Rouge* ainsi que *Socialisme ou Barbarie*. L'essai s'appuie notamment sur des textes issus de ces périodiques qui constituent un véritable capital politique que l'on aurait tort de ne pas valoriser ou redécouvrir. Leurs animateurs intervenaient dans la lutte des classes et produisaient des articles dont beaucoup critiquaient sévèrement mais avec lucidité les obstacles (sociaux-démocrates, stalinien, etc.) dressés sur la voie de l'émancipation. La décomposition du mouvement ouvrier et la rétraction du mouvement révolutionnaire ont sans doute conduit à confondre aujourd'hui analyse et invective, débat et polémique. Si certains pensent encore que la situation se caractérise par « la crise historique de la direction du prolétariat », alors cela signifie que les organisations qui prétendent défendre les intérêts de cette classe ont des comptes à rendre. Il est donc tout à fait légitime de prendre au sérieux leurs déclarations, actions ou alliances en se demandant si elles permettent de sortir du marasme ambiant. Une autre méthode consisterait à s'interdire de pointer les dérives et glissements douteux au nom d'une unité sans forme ni contenu. Je ne me reconnais pas dans cette dernière démarche.

En revanche, j'ai évoqué dans le livre deux initiatives qui me paraissaient pertinentes dans le contexte récent en offrant des pistes d'intervention sur les plans économique et politique : *Les déserteurs actifs* et *On bloque tout !* Je ne regrette pas ces allusions, surtout après avoir vécu le climat pesant de l'entre-deux-tours des élections présidentielles, durant lequel on a voulu faire passer les abstentionnistes ou boycotteurs pour des complices du fascisme... Pourtant, le slogan « Ni patrie ni patron ! Ni Le Pen ni Macron ! » était extrêmement juste dans la confusion ambiante. Toujours est-il que, depuis la parution de l'essai en janvier de cette année, j'ai reçu des messages, des commentaires et des invitations à discuter de son contenu de la part de militants révolutionnaires de toutes tendances (autonomes, libertaires, marxistes, syndicalistes, etc.) et de lecteurs de différentes origines ou orientations philosophiques. Ces individus qui, pour beaucoup, se battent au sein de leurs organisations contre des tendances aussi opportunistes que défaitistes, ont une existence bien plus palpable que des plaintes ou saillies publiées sur les réseaux sociaux. Et cela s'inscrit dans une bataille politique qui ne fait que commencer.

Que sont-ils ce « paternalisme » et cet « orientalisme à rebours » que vous voyez dans la gauche critique ?

Au début des années 1980, Sadik Jalal Al-Azm proposait une critique de *L'Orientalisme* d'Edward Saïd. Al-Azm soulignait le caractère anhistorique de l'orientalisme tel que présenté par Saïd. Selon lui, cette approche conduisait à essentialiser l'opposition entre Occident et Orient, ou encore à privilégier une lecture idéaliste au détriment d'une analyse matérialiste de l'expansionnisme occidental. Al-Azm mettait en lumière l'existence d'un « orientalisme ontologique », en tant que doctrine créée par l'Europe moderne et qui stipule l'existence d'une différence ontologique radicale entre l'Orient et l'Occident. Cet orientalisme – que l'on pourrait qualifier de *différentialiste* – a laissé son empreinte en Orient, où s'est constitué un discours reprenant les mêmes travers essentialistes qu'en Occident, mais avec une connotation méliorative. C'est ce qu'Al-Azm a appelé « l'orientalisme à rebours ». Il soulignait également la tendance chez certains intellectuels arabes consistant à faire de l'« islam politique populaire » l'instrument du

salut national depuis la révolution iranienne. Gilbert Achcar a repris plus tard cette notion pour montrer que l'on retrouvait, avec des nuances, ce courant chez les orientalistes français après 1979. Achcar critiquait notamment François Burgat, pour qui l'islamisme représenterait « le troisième étage de la fusée de la décolonisation ». Pourtant, ce sont les analyses de Burgat plutôt que celles d'Achcar – sans même parler d'Al-Azm ou d'autres matérialistes arabes, comme Georges Tarabichi – qui font parfois autorité jusque dans les milieux radicaux de France par la grâce de certains universitaires, éditeurs, journalistes ou organisations.

Le paternalisme, quant à lui, implique une situation de subordination et d'inégalité dans laquelle les « dominés » – par exemple, des ouvriers ou des colonisés du siècle dernier – faisaient l'objet d'une attitude bienveillante – de patrons ou États – qui cherchaient ainsi à prévenir toute action autonome remettant en question leur tutelle. Cette inclination se retrouve aussi chez certains courants ou individus de gauche, sûrs de leur légitimité à dicter leur attitude aux « dominés », à choisir leurs interlocuteurs parmi ces derniers et à donner de la visibilité à leurs initiatives – mêmes ambiguës ou réactionnaires – du moment que le principe de séparation est respecté, que la frontière entre « eux » et « nous » est rigoureusement maintenue. Mais il existe aussi un « paternalisme à rebours », que dénoncèrent des trotskistes en pointant le silence de certains anticolonialistes français devant l'assassinat de syndicalistes algériens (*La Vérité*, 3 octobre 1957). Cette attitude – autrement problématique et caractéristique d'un certain anti-impérialisme – consiste donc à applaudir à tout rompre quand les « dominés » paraissent aller dans le bon sens et à éviter la moindre critique publique – y compris quand cela est nécessaire – afin d'éviter ou retarder un procès en paternalisme qui finit pourtant par arriver d'une manière ou d'une autre...

Vous dénoncez le fait que les musulmans soient devenus les « bouc-émissaires » de la société française tout en vous montrant critique à l'endroit de la notion d'« islamophobie ». Pinaillage étymologique ou dossier de fond ?

Les « musulmans » – réels ou présumés – sont l'objet de nombreuses sollicitations contradictoires dans la France de 2017. En tant que consommateurs, ils sont les cibles privilégiées du marketing dit ethnique à travers la niche du halal, pour le grand plaisir des grandes marques et des chaînes de supermarchés. En tant qu'électeurs, ils ont les faveurs des états-majors – toutes tendances confondues – en raison de la croyance dans l'existence d'un « vote musulman » ou de la sensibilité supposée de ce groupe à certaines questions. Qu'ils soient perçus comme consommateurs ou électeurs, l'essentiel est donc qu'ils demeurent « musulmans », ce qui révèle la force de l'assignation identitaire – à coloration confessionnelle de surcroît – et constitue une véritable violence symbolique pour les athées, agnostiques, libres penseurs, hétérodoxes et non pratiquants. Pourtant, on a désigné par le passé ces mêmes personnes avec d'autres mots ou expressions comme « beurs » dans les années 1980, « travailleurs arabes » dans les années 1970, « ouvriers nord-africains » dans les années 1950. Cela ne signifie pas que ces termes étaient plus corrects mais cette évolution souligne autant la démonétisation du référent ouvrier dans les discours publics que le remplacement des idéaux nationalistes, socialistes ou panarabes par l'hégémonie islamiste sur la rive sud de la Méditerranée. Bien sûr, les « musulmans » ne sont pas complètement passifs dans la mise en œuvre des processus décrits plus haut.

De fait, certains courtiers ou entrepreneurs communautaires y voient de nouvelles opportunités afin de satisfaire leurs intérêts personnels ou leur projet de société. Mais cela ne réglera en rien le sort de la grande majorité des « musulmans », qui a plutôt à voir avec les couches de la population française les moins favorisées économiquement. Seule une minorité – plutôt bien dotée en capitaux économiques ou scolaires – pourra accéder à des postes de représentation ou intégrer l'élite dirigeante grâce à la « diversité », qui joue contre l'égalité comme le rappelait Walter Benn Michaels. Le reste sera condamné à la stagnation ou à la relégation – au même titre que les autres composantes

des classes populaires de France –, les discriminations en plus. Ces dernières n’ont d’ailleurs pas forcément de rapport direct avec la religion réelle ou supposée des individus mais plutôt avec le pays d’origine ou le statut social. C’est pourquoi je suis extrêmement sceptique devant la volonté de vouloir simplifier les enjeux à travers une grille de lecture exclusivement religieuse sans percevoir l’émergence d’une *Muslim misleadership class*, pour reprendre l’expression de Nazia Kazi. Cependant, on ne peut occulter les effets de certains discours dans les champs médiatique et politique tendant à fixer l’attention du grand public sur les « musulmans » et venant alimenter les peurs, notamment depuis que le terrorisme islamiste s’est déployé en Europe et en Amérique ou que des pratiques rétrogrades sont devenues plus visibles en France.

Néanmoins, et en toute rigueur, on ne peut fermer les yeux sur les usages ambivalents de la notion d’« islamophobie » par certains acteurs nationaux ou internationaux – je pense notamment à l’Organisation de la coopération islamique –, qui souhaitent amalgamer attaques intolérables contre des personnes et critique légitime des institutions religieuses, discriminations (à l’embauche, au logement, aux loisirs) et instauration du délit de blasphème. Sur cette question, *La Lettre aux escrocs de l’islamophobie* de Charb demeure toujours pertinente. Je partage aussi la vigilance de libres penseurs internationaux qui ne confondent pas liberté de conscience et liberté de religion, d’autant que mon anticléricalisme ne se dissout pas dans mes convictions antiracistes, bien au contraire. C’est pourquoi je refuse avec la même force la confessionnalisation et la racialisation de la question sociale car leur triomphe définitif signifierait la disparition de toute issue réellement émancipatrice.

Pourquoi ne pas reproduire la fameuse « main tendue » du Parti communiste aux catholiques à l’endroit des musulmans, dont on sait qu’un nombre non négligeable d’entre eux appartient aux classes populaires ?

Ceux que l’on a tendance à désigner à travers le terme « musulmans » ne constituent en rien un groupe social homogène. D’ailleurs, on regroupe parfois derrière ce mot non seulement des personnes qui se déclarent musulmanes mais aussi des individus de « culture musulmane » ou qui auraient un parent musulman. On devine sans trop de difficultés où ce genre de glissements peut nous entraîner – et j’évoque dans le livre la possibilité de formation d’une caste de *Musulmans* en tant que sous-groupe national. Admettons que ces « musulmans » aient un rapport privilégié avec les classes populaires, en partant du principe que ceux-ci comprennent les descendants des prolétaires maghrébins ou subsahariens auxquels s’ajoutent les populations issues de l’ancien empire ottoman – voire au-delà –, sans oublier les convertis. Ces personnes ont donc des origines géographiques diverses et qui recouvrent également de fortes disparités régionales ou culturelles, ainsi que des rapports différenciés à la société française en raison de l’histoire qui n’est pas seulement coloniale. On peut aussi concevoir qu’il y ait parmi ce groupe des commerçants, artisans, entrepreneurs, hauts fonctionnaires, artistes, policiers, délinquants, etc. *A priori*, il n’y a donc pas de raison de penser que ce groupe ne soit pas traversé par des clivages économiques, même si certains voudraient en faire un « peuple-classe », à la manière d’Abraham Léon dans sa *Conception matérialiste de la question juive*. Par ailleurs, au plan individuel, certains « musulmans » sont sans doute plus proches des personnages dépeints par Philip Roth dans *Goodbye, Columbus* que des caricatures médiatisées à outrance. Alors sur quelles bases et pour quels motifs faudrait-il leur tendre la main ?

La main du Parti communiste a été tendue aux catholiques dans un contexte électoral et en perspective du Front populaire. Il faut relire le discours de Maurice Thorez qui parlait au nom des communistes qui avaient « réconcilié le drapeau tricolore de nos pères et le drapeau rouge de nos espérances » et appelait à voter pour « la France forte » (*L’Humanité*, 17 avril 1936). L’ensemble était d’une tonalité populiste plutôt qu’ouvriériste, fortement teinté de patriotisme, et mettait une sourdine à l’anticléricalisme du PC. Marceau Pivert avait publié une brochure en réponse à cette « main tendue » du

PC. Selon Pivert, dans la lutte contre l'exploitation capitaliste, « il arrive que des catholiques, conservant leurs croyances, soient entraînés aux côtés des masses révolutionnaires. Mais ce n'est pas parce qu'on leur a tendu la main en ménageant le système d'exploitation intellectuelle dont ils sont victimes, c'est au contraire en conduisant une attaque vigoureuse contre leurs exploiters : frères en tant qu'exploités mais non pas frères en tant que catholiques ! ». Je ne surprendrais pas vos lecteurs en affirmant ma proximité avec Pivert sur cette question. Dans une perspective anticapitaliste, il n'y a pas lieu de faire dans l'interreligieux à l'instar d'autres groupements interclassistes pour qui les musulmans doivent exister en tant que communauté de croyants afin de dialoguer avec les institutions chrétiennes, juives, etc., et promouvoir un « vivre ensemble » où toutes les religions pourraient s'exprimer dans l'espace public et bénéficier de l'argent du contribuable. Mais cela pose en réalité deux autres questions : qui tend la main à qui ? Et qui nous dit que cette main n'est pas déjà tendue en réalité, notamment en période électorale ?

Vous citez Camus à plusieurs reprises. Tariq Ramadan, que vous critiquez, dit de Camus, dans son livre avec Edgar Morin, qu'il lui donna envie de devenir un « contre-pouvoir, résistant, éthique et toujours constructif ». Il existe donc des convergences inattendues !

J'ai beaucoup de respect pour Edgar Morin, en particulier pour ses engagements politiques de jeunesse quand, en rompant avec le stalinisme, il continuait à défendre l'idéal socialiste – notamment à travers son activité au sein du Comité de liaison et d'action pour la démocratie ouvrière, mais aussi en animant la revue *Arguments*. Il s'était aussi engagé contre le colonialisme français en lançant le Comité des intellectuels contre la poursuite de la guerre en Afrique du Nord. Au sein de ce comité, il dut faire face à l'hostilité de sartriens, qui, en raison de leur soutien inconditionnel au Front de libération nationale, calomniaient les messalistes dont il était proche et dont il n'a jamais cessé de défendre l'honneur. En ce sens, il était plus proche d'Albert Camus que de Jean-Paul Sartre sur la question algérienne. Pour rappel, Camus avait soutenu le comité pour la libération de Messali Hadj et des victimes de la répression. Il avait aussi protesté contre l'assassinat des syndicalistes messalistes par le FLN. Camus, qui n'était cependant pas indépendantiste, notait dans ses *Chroniques algériennes* : « Il m'a paru à la fois indécent et nuisible de crier contre les tortures en même temps que ceux qui ont très bien digéré Melouza ou la mutilation des enfants européens. Comme il m'a paru nuisible et indécent d'aller condamner le terrorisme aux côtés de ceux qui trouvent la torture légère à porter. » Rares étaient les anticolonialistes français à dénoncer publiquement le massacre de Melouza, les exactions de l'armée française ou les violences contre les civils. Camus avait également soutenu l'appel de Messali pour la cessation des luttes fratricides entre Algériens et des attentats terroristes. L'œuvre de Camus – de *L'Étranger* au *Premier Homme* en passant par *Les Justes* – est suffisamment importante pour inspirer des individus aux sensibilités variées. Chacun peut y trouver des réflexions stimulantes, à condition de ne pas le lire de travers. De mon point de vue, il peut y avoir convergence avec tous ceux qui se battent sincèrement pour l'émancipation mais sans rien céder au nationalisme ou à l'obscurantisme, sans rester silencieux sur certaines dérives des « opprimés » au nom du soutien inconditionnel, sans se laisser prendre dans des alliances aux contours flous au nom de l'anti-impérialisme ou de la lutte contre la répression étatique. De la même manière, il n'y a pas lieu d'être aujourd'hui sélectif dans sa quête de la vérité ou dans ses indignations, qu'il s'agisse des disparitions tragiques d'Adama Traoré, Liu Shaoyao ou Sarah Halimi.

La « race », comme outil sociologique visant à penser la question du racisme, est une affaire « fumeuse », estimez-vous. Le marxiste caribéen C.L.R. James estimait qu'on ne pouvait « traiter le facteur racial avec négligence », pas plus qu'on ne pouvait le « considérer comme fondamental ». Cette ligne de crête, qui renvoie dos à dos les marxistes paléolithiques et les forcenés de l'identité, n'est-elle pas la meilleure voie d'entre toutes ?

Essayons d'être précis dans les citations pour éviter les faux procès intentés par certains lecteurs, trop pressés d'en découdre en raison de mon nom, mon itinéraire ou mes convictions. Dans le livre, j'ai employé le terme « fumeuse » pour qualifier la notion de « race sociale », employée par Sadri Khiari dans *La Contre-révolution coloniale en France*. Dans cette logique, penser la conflictualité sociale à travers le prisme racial amène à présenter un champ politique mondial structuré par la confrontation entre un « Pouvoir blanc » et une « Puissance politique indigène ». Le primat du facteur racial conduit à une impasse totale d'un point de vue émancipateur, car cela placerait la confrontation sur le même terrain que celui des identitaires d'extrême droite qui prônent la « remigration », au nom d'une prétendue lutte contre l'« islamisme » ou en réponse au « grand remplacement », et véhiculent des thèses ethno-différentialistes qui pénètrent toutes les strates de la société. Je partage les remarques d'Amin Maalouf qui, dans *Les Identités meurtrières*, exprimait ses inquiétudes sur le fonctionnement du monde quand des personnes aux appartenances multiples « sont constamment mises en demeure de choisir leur camp, sommées de réintégrer les rangs de leur tribu ». Il ajoutait que c'était de la sorte que l'on fabriquait des « massacreurs ». Dans *Les Exécuteurs*, Harald Welzer soulignait la vitesse des « processus d'ethnisation » dans l'ex-Yougoslavie ou de la nazification de la société allemande. De nos jours, des notions comme la « race » et l'« identité » ont été rapidement réappropriées, sans la moindre critique, par certains milieux militants porteurs d'un discours radical – et je ne parle pas ici de discussions savantes dans les colloques ou séminaires universitaires. Il faudrait tout de même réussir à démontrer l'utilité politique de ces outils théoriques dans une perspective révolutionnaire, en particulier dans le contexte français. Notre époque est confuse, confusionniste, et je suis en accord avec Daniel Bensaïd qui avait déclaré son hostilité « à la mythologie des origines pour répondre à la panique identitaire ». Les notions précitées apparaissent porteuses d'ambiguïtés et cela demeure toujours le cas quand on leur cherche des substituts comme le statut d'« afro-descendant » que certains accordent à un individu si, et seulement si, ses ancêtres subsahariens « représentent plus de 6,25 % du total de ses ancêtres », critère suffisant pour influencer sur « l'apparence » de cette personne. Une telle précision chiffrée a de quoi interpeller...

Pour sa part, C.L.R. James écrivait dans *The Black Jacobins* : « En politique, la question des races est subordonnée à celle des classes, et penser l'impérialisme en termes de race est désastreux. Mais négliger le facteur racial comme simplement accessoire est une erreur à peine moins grave que de le rendre fondamental.¹ » James, qui se réclamait de Lénine et Trotski, tentait de dresser un parallèle entre l'échec des dirigeants bolcheviks et celui de Toussaint Louverture, dont le tort aurait été de négliger les préjugés raciaux des exploités noirs en apparaissant trop proche des anciens propriétaires blancs. On comprend clairement la place que James donne à la question raciale en politique : elle est subordonnée à la lutte des classes. En ce sens, il faisait toujours de cette dernière le moteur de l'Histoire, y compris sur un territoire marqué par l'esclavage. Son analyse de l'impérialisme rejoint, dans une certaine mesure, celle de Robert Louzon qui notait au moment du centenaire de la conquête française de l'Algérie : « La colonisation n'est donc pas, en fait, ce qu'elle paraît être à première vue ; elle n'est pas affaire de races et elle est encore bien moins affaire de religion ; elle n'a pour raison ni d'exterminer une race ennemie, ni de convertir des "infidèles" ; elle est simplement l'extension à d'autres parties de la planète du système à fabriquer des prolétaires que la bourgeoisie a commencé à appliquer chez elle dès sa naissance. » (*La Révolution prolétarienne*, 1^{er} mars 1930.) J'aurais plutôt tendance à penser que l'on manque d'anarchistes, de marxistes et de matérialistes conséquents pour contrer les « forcenés de l'identité », d'où qu'ils viennent.

¹ « The race question is subsidiary to the class question in politics, and to think of imperialism in terms of race is disastrous. But to neglect the racial factor as merely incidental is an error only less grave than to make it fundamental. »

Vous consacrez de nombreuses pages à Houria Bouteldja, porte-parole du Parti des indigènes de la République et auteure de l'essai *Les Blancs, les Juifs et nous*. Et affirmez, malgré leur adversité, qu'elle partage « beaucoup en commun » avec Alain Soral. À quoi songez-vous donc ?

Ce sont d'abord des journaux, revues, sites ou éditeurs de la « gauche de la gauche » qui ont, durant de nombreuses années, offert beaucoup d'espaces à la porte-parole de l'organisation que vous mentionnez, le plus souvent avec une grande complaisance et sans la moindre réserve. Là réside le problème : celui d'une alliance « contre-nature » en apparence et qui n'a permis en rien d'améliorer la situation de ceux que certains appellent les descendants de « l'immigration postcoloniale » ou les habitants des « quartiers populaires » pour ne pas parler des exploités dans leur ensemble. Qu'il existe des groupes obsédés par l'« identité », la « race », la « mythologie des origines » ou le pourcentage du « total de ses ancêtres », cela n'est pas nouveau dans l'histoire française – il suffit par exemple de lire *Ni droite ni gauche* de Zeev Sternhell. Mais que ces groupes soient cooptés et reconnus comme alliés légitimes par un pan non négligeable de la « gauche de la gauche », dans le cadre d'une troublante division du travail politique, cela est autrement dommageable. Il se trouve que depuis la parution de l'essai mentionné dans votre question, certains, à gauche, semblent avoir ouvert les yeux pour découvrir les productions textuelles de ce courant qui suivait, depuis un moment déjà, une pente réactionnaire. Mieux vaut tard que jamais... mais le mal est fait et beaucoup de temps a été perdu au profit de la réaction.

D'autant que ce discours se retrouve désormais repris dans certains milieux radicaux. Ce qui pose d'autres problèmes, plus épineux. Fort heureusement, une résistance à ce glissement généralisé – dû à la stupéfaction, la passivité, la peur, les liens personnels, etc. – a commencé à se faire jour. Quant aux deux personnes citées dans votre question, elles ont en effet beaucoup en commun dans le sens où elles ont cherché à capter l'attention d'une couche non négligeable de consommateurs-spectateurs d'origine maghrébine, des conservateurs de confession musulmane, hostiles au mouvement ouvrier et révolutionnaire, virulents à l'égard de l'homosexualité et du féminisme, obnubilés par les « sionistes » ou sensibles aux thèses conspirationnistes. Ces deux entrepreneurs ont souhaité réussir sur le terrain de la représentation politique des « damnés de l'impérialisme » à la manière d'un ancien humoriste passé de la lutte contre l'extrême droite à la célébration d'un négationniste. Ce qui explique, pour l'une, sa difficulté à condamner fermement l'ex-comique pour ne pas se couper de ce qu'elle pense être sa clientèle, et, pour l'autre, son franc soutien car il n'a pas à s'encombrer d'une posture faussement progressiste afin de rassurer ses alliés de la gauche dite « blanche ». De fait, les progressistes ou révolutionnaires d'origine maghrébine – de nos jours on parle même d'« origine musulmane » ! – ne les intéressent pas, puisque ces derniers les combattent en refusant les ghettos dans lesquels on voudrait les emmurer vivants.

La pensée postcoloniale ou décoloniale a souvent critiqué la notion d'universalisme, comme outil d'un Occident impérial. Comment le sauvez-vous de l'histoire coloniale ?

Si une certaine critique de l'universalisme conduit à promouvoir la tenue d'assemblées dites « non mixtes racisé-e-s » dans les universités ou l'organisation de camps d'été interdits aux « Blanc-he-s », alors cela traduit d'abord la victoire de l'ethno-différentialisme dans certains milieux militants plutôt que celui de l'antiracisme. Chacun chez soi et le marché pour tous : les classes possédantes peuvent ainsi dormir sur les deux oreilles tant qu'il n'existe pas de mouvement d'ampleur remettant en cause la propriété privée. Les études postcoloniales ou décoloniales ont fait l'objet de débats au sein du champ scientifique. On pourrait mentionner la critique formulée par Vivek Chibber pour qui, « au nom de l'anti-eurocentrisme, les études postcoloniales régurgitent un essentialisme culturel que la gauche considérerait à raison comme un socle idéologique de la domination impériale » (*Le Monde diplomatique*, mai 2014). Pour la rédaction de mon essai, j'ai surtout été intéressé par les usages politiques de ces travaux, leur influence sur les milieux

radicaux et les interventions publiques d'intellectuels se réclamant de ces courants de pensée qui recouvrent des approches plurielles. Mais quand on consulte, par exemple, *The Post-Colonial Studies Reader*, on est frappé par les amalgames opérés entre universalisme et homogénéité, universalité et contrôle impérial, universel et européen... Frantz Fanon, qui fait partie des auteurs réappropriés par les courants précités, écrivait pourtant dans *Peau noire, masques blancs* : « Nous estimons qu'un individu doit tendre à assumer l'universalisme inhérent à la condition humaine. » Cette proposition, qui conserve toute sa validité, propose un débouché politique bien plus enthousiasmant que le mot d'ordre « *Separation or Death* », autour duquel pouvaient se retrouver la Nation of Islam de Malcom X et l'American Nazi Party.

Malheureusement, l'histoire coloniale est malmenée de toutes parts et fait l'objet de représentations fantasmées d'autant que le rapport à l'Algérie demeure une question aussi centrale que refoulée dans la société française. Cependant, c'est aussi dans le mouvement révolutionnaire algérien que l'on retrouve l'universalisme et l'internationalisme en actes. Après tout, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 figure dans les archives de Messali, tandis que Mohamed Dahou écrivait de son côté : « Nos frères sont au-delà des questions de frontière et de race. Certaines oppositions, comme le conflit avec l'État d'Israël, ne peuvent être résolues que par la révolution dans les deux camps. Il faut dire aux pays arabes : notre cause est commune. Il n'y a pas d'Occident en face de vous. » (*Potlatch*, 27 juillet 1954). Dahou exprimait sans doute une opinion des plus radicales parmi ses compatriotes, en restant sur le terrain de l'universalisme et de l'internationalisme, en mettant à distance les projets panarabe ou panislamique.

Vous concluez votre ouvrage par l'évocation de Mohamed Saïl, militant communiste libertaire et anticolonialiste, auquel nous avons d'ailleurs consacré un article. Comment peut-il nous aider à mettre en œuvre une politique émancipatrice, capable de toucher les villes et les villages autant que les quartiers ?

En guise de conclusion, j'évoque différentes figures progressistes ou révolutionnaires du passé comme Buenaventura Durruti, Emma Goldman, Ta Thu Thau, Mohamed Saïl, etc. Mon intention était d'abord de rappeler que si le XX^e siècle fut marqué par des catastrophes majeures pour l'humanité, il y eut aussi des tentatives de transformer le monde pour répondre à l'alternative historique formulée par Rosa Luxemburg : *socialisme ou barbarie*. Mais il s'agissait aussi de souligner la nécessité de penser l'unité du projet révolutionnaire à rebours des volontés d'atomiser la révolte sociale contre les injustices et les inégalités. Après tout, pourquoi les imaginaires politiques des descendants de colonisés – sachant que cela recouvre des trajectoires individuelles très diverses – seraient-ils travaillés exclusivement par la question coloniale ? Au nom de quoi ne seraient-ils pas concernés par la révolution espagnole ou la résistance au totalitarisme pour ne citer que ces deux cas ? Le parcours de Saïl montre que des individus ont mené concrètement ces différents combats portés par le mouvement ouvrier et révolutionnaire, en particulier par les libertaires. Son itinéraire montre qu'il a été possible d'articuler anticapitalisme, anticolonialisme et anticléricalisme. Quand Saïl s'adressait en tant qu'anarchiste aux indigènes algériens, il ne mettait pas son drapeau dans sa poche. Il disait même avec franchise : « N'attendez rien d'Allah, les cieux sont vides, et les dieux n'ont été créés que pour servir l'exploitation et prêcher la résignation. Ne recherchez le salut qu'en vous-mêmes car votre libération sera votre œuvre, ou elle ne sera jamais. » (*La Voix libertaire*, 23 mars 1935.) Que l'on soit d'accord ou non avec cette déclaration, on imagine sans peine la gêne de certains militants – notamment libertaires – si elle était reformulée de la sorte aujourd'hui.

Mais cette gêne traduirait justement la difficulté à concevoir une politique émancipatrice qui ne reposerait pas sur la séparation de principe entre les modes d'intervention en centre-ville, dans les « quartiers populaires » ou les villages. Comme si les habitants de ces zones, au-delà de leurs problématiques spécifiques, n'avaient fondamentalement rien en commun ou ne subissaient pas le même système capitaliste. De nos jours, une

politique émancipatrice reposerait sur le refus de l'opposition mortifère entre « Blancs » et « non-Blancs », comme l'a récemment exprimé Martine Storti. Dans le même mouvement, il n'y a pas lieu de s'enthousiasmer pour les ersatz que constituent les déclinaisons « décoloniales » ou « islamiques » du féminisme. Faudrait-il oublier l'audace de Huda Sharawi ou le courage de Katia Bengana² ? Faudrait-il occulter l'existence de textes aussi subversifs que la *Lettre de Dakar* ou *L'Algérie brûle* ? Dans son *Adresse aux révolutionnaires d'Algérie et de tous les pays*, l'Internationale situationniste avertissait : « Les prochaines révolutions ne peuvent trouver d'aide dans le monde qu'en s'attaquant au monde, dans sa totalité. Le mouvement d'émancipation des Noirs américains, s'il peut s'affirmer avec conséquence, met en cause toutes les contradictions du capitalisme moderne ; il ne faut pas qu'il soit escamoté par la diversion du nationalisme et capitalisme de couleur des Black Muslims. » Les diversions en tout genre n'ont jamais manqué, comme Karl Marx et Friedrich Engels le notaient avec ironie dans *L'Idéologie allemande* au sujet des « industriels de la philosophie ». Tout cela signifie l'importance cruciale d'espaces autogérés où s'élabore la critique sociale, où s'organise la solidarité et où s'exprime – aussi – la convivialité, « en mixité révolutionnaire et non-mixité de classe », bien évidemment.

[Source : <https://www.revue-ballast.fr/nedjib-sidi-moussa/>]

² Katia Bengana était une jeune lycéenne de 17 ans qui fut assassinée en 1994, à Meftah, dans la Metidja en Algérie, par les membres d'un groupe islamiste armé pour avoir refusé de porter le voile.